



TITLE:

座談会 東アジアの近代と梁啓超(下)

AUTHOR(S):

狭間, 直樹; 佐藤, 慎一; 宮村, 治雄

CITATION:

狭間, 直樹 ...[et al]. 座談会 東アジアの近代と梁啓超(下). みすず 2000, 42(6): 42-59

ISSUE DATE:

2000-06

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/122356>

RIGHT:

© 2000 みすず書房

座談会 東アジアの近代と梁啓超

下

《みすず》四七一号
(1000.12)

狭間 直樹 (京都大学)
佐藤 慎一 (東京大学)
宮村 治雄 (都立大学)

日本の進化論、中国の進化論

宮村 梁啓超が日本をモデルにするという場合に日本を一つの到達点としてみるのかどうかについてですが、これは梁啓超の「政治的進化」についての考え方と関わってくると思うのです。確かに梁啓超は当面の問題として日本をモデルとして見るという考えがあったとしても、そこに「過渡期の意識」があるかどうかということが重要です。梁啓超に非常に特徴的なのは、政治的領域における発展段階論、「政治的進化の理」について非常にしっかりとしたイメージを出していることです。これは、梁啓超が接した日本の進化論と決定的に違うところ。つまり日本での進化論の問題、これは佐藤さんも既に書かれている問題です(梁啓超と社会進化論『東北法学』五九巻六号、一九九六年一月)が、佐藤さんが指摘されているように彼の日本の進化論のお手本になったのは有賀長雄とか加藤弘之とかの東大派の進化論です。しかし、これは第一に非常に特徴的なのは歴史理論として見た場合に一般法則性というものを徹底しないんです。例えば、有賀の『社会進化論』をみましても、「社会の発展には際限ある

ものなりや、またなきものなりや」という問いは一応立ててはいるのですが、「古今の事実についてこれを見るに社会は無限に発展して行くものにあらざる、大抵はみな発達一定の度に達するやすなわち留まりて成熟の有りに立ち至るものなり、社会発達の際限は社会構造の停止によりて来るものと知るべし」ということで、それぞれの社会において進化はある段階で留まってそれで成熟するんだというわけです。だから一つの一般法則であらゆる社会が貫かれていますというイメージを元々持たない。つまり進化論における普遍的な「発展段階論」や

究極のイメージが有賀の中に元々ない。

一般論としてそうであるだけでなく、特に政治に関しては非常にしっかりと見て、つまり梁啓超が説くような専制から始まって立憲をへて民主の制に至るという「進化の恒例」というものは元々ないので。究極のイメージ、つまり「道理一統の世」などというけれども、そこでどういう「道理」が支配するのか今の段階ではわからないとする一方で、有賀の中で非常にはっきりしているのは、そこにおいても君主制は保持されているということ。だから日本の進化論者は、その意味では現状肯定論なのです。現状を否定していく契機というもの

を少なくとも政治の領域において、社会進化論の中に求めようとしていない。典型的なズレは「中国における専制進化論(中国専制政体進化史論)」ですか、その論説の中で梁啓超が発展段階論として位置づけているのは、有賀の『国家論』では歴史的類型論として分類されているものなのです。しかしそういうことは梁啓超の進化論の中においてはありえなくて、進化論はど

こまでも発展段階の必然法則です。だから立憲君主制を採用するというところで、日本の場合には、少なくとも君主制は所与であり、しかも究極目的であって、これは変更する可能性も意図もない。けれども梁啓超にとつて、立憲君主制というのは進化の公理の中での一段階であって、だからなぜそれを今採用するのかということについての突き詰めた理論として提出されている。

だからその間に日本をモデルにしたというだけでは、梁啓超の思想は理解できない。そこは非常に日本の進化論と違うところだと思えます。だからなぜそういう読み方ができたのかということが私には興味があるのです。私はやはり日本での非常に強い歴史的相対主義の傾向に対して、梁啓超の春秋三世説なり、大同思想なりに、つまり普遍的価値というものをどこかに前提しなければ歴史は成り立たないという自明の前提があるということと関連付けて考えざるをえないのです。だから日本で自明の前提にしているのと、中国において自明の前提にしているのとの違いというものを抜きにし

て、進化論の類似性ということだけではいえないし、まして君主制の位置づけというのは、日本の場合と、梁啓超の場合は違うと思うのです。梁啓超の場合には過渡期の意識とともに「今ここで」意識的に選択された立憲君主制であるのに対して、君主制は日本の場合には「天壤無窮」なんです。そういう意味で、モデルにした場合もあるけれども、違うという面を見てもおかないと、一方向的なものになっってしまう、とわたしは思うのです。

佐藤 おっしゃるように、梁啓超は社会進化の普遍法則性を強調します。特に政治の領域では、全ての社会は家族から出発して、生存競争を繰り返しつつ、貴族政体から専制政体の段階を経て、最終的には共和政体に達するという政体進化論を、洋の東西を問わずに妥当する法則として捉えている。中国を「今すぐ」共和制に変えることには反対したといっても、究極目標としては承認しているわけです。この進化の法則性の強調は、後のマルクス主義者の発展段階論の強調を連想させるところがあるほど

です。

ただ梁啓超のおもしろいところは、中国が社会進化の過程で一貫して西洋に遅れをとっていたとは思えないことです。中国は秦漢帝国成立の際に早くも専制段階に達したのに対して、西洋では絶対主義国家になつてようやく専制段階に達した、つまり貴族政体から専制政体への進化については、中国の方が西洋よりも千年以上も先んじていたのだと彼は主張します。他方で、専制政体から共和制への進化については、フランス革命に見られるように、明らかに西洋の方が先んじている。梁啓超が政体進化における西洋の先進性を認めるのはこの限りにおいてですが、問題は西洋がなぜいちはやく専制政体を克服したかで、梁啓超はその原因を西洋の後進性に求めている。後れて専制段階に到達した西洋は、まだ貴族制の遺産を引きずつていて、それに教会権力も加わり、それらの諸権力が、中国と比べればはるかに狭い西洋諸国の政治空間の中で重層しあい、民衆に対して堪えがたい圧力となつてのしかかった。堪えきれなくな

つた民衆は立ち上がり、それらの諸権力を一挙に打倒して共和制を打ち建てたのだ。つまり、政体進化における西洋の後進性が、共和制への進化についてはむしろ促進材料として機能したと考えるわけです。進化を単純な直線的過程として捉えるのではなく、後れたものが後れていたがゆえに先になり得るという逆説的関係を認めていたことが、梁啓超の進化認識の興味深い点だと私は思っています。

いち早く専制段階を脱却した西洋とは逆に、中国の方は秦漢以来ずっと専制段階に停滞していると梁啓超は考えるわけですが、彼はその原因を中国と西洋の専制の質的相違に求めます。狭い政治空間に諸権力が重層する西洋の専制体制が民衆の自由を認めない苛酷なものであったのと対照的に、広大な空間を一握りの官僚機構で統治する中国の専制体制は、まるで粗い網をかぶせたようなもので、中国民衆は専制体制のもとで事実上の自由、梁啓超のことばで言えば「野蠻の自由」を享受することができた。こうした環境のもとでは、専制体制を打倒

するよりも、むしろ科挙に合格して専制体制の一員となることを有利とみなす志向が民衆の間に蔓延し、その結果、個々の王朝は倒れても専制政体そのものは持続することになったのだと、梁啓超は説明しています。ということは、専制体制の在り方そのものが中国と西洋では違うわけですから、専制体制からの脱却の仕方もまた違つてこざるを得ないということにもなり、それがフランス革命をモデルとするような中国革命に彼が反対する一つの論拠になるわけですね。

このことを踏まえると、中国の変革にわたつての日本モデルの妥当性という問題が出てきます。章炳麟などは、「封建を去ること近い」西洋や日本の体験は、「封建を去ること遠い」中国には当てはまらないとして、日本や西洋をモデルとすることをきつぱりと拒絶していますが、梁啓超の場合はどうだったのだろうか。彼はあまり明言していませんが、政治進化という点に限れば、日本は中国よりも西洋に近似していると考えていたのではないのでしょうか？

狭間 そうですね。

佐藤 例えば身分制。梁啓超は、科挙によつて社会的流動性の保証された中国は世襲身分のない「無階級」の国家であり、対照的にかつての西洋や日本は強固な身分制秩序を持つ国であったと考えていた。あるいは政治空間の広さの問題。梁啓超は、皇帝と官僚制によつて統一された中国が広大な政治空間を持っていたのに対して、かつての西洋や日本は領主や大名が分立し、政治空間が狭小であったと考えています。つまり、漢字や儒教という文化的条件に仮に類似性があるとしても、政治社会の仕組みは中国と日本では対照的と言つていいほどに違うわけで、梁啓超は日本モデルがどこまで中国に適用可能であると考えていたのでしょうか？

狭間 確かに、宮村さんも佐藤さんも言われたモデルになり得ない部分はあります。一寸、前の話で宮村さんの北一輝についてのご指摘、あれはとくに忘れていて、あそこそんなこともあった、と感心いたしました。ところでモデル問題ですが、彼が考え

ていたのは、国民国家の枠組み、それに関連してのみだったと思います。単にモデルとしてなら、彼自身言うように、日本よりヨーロッパのほうが当然進んでいる。だけど直接学ぶわけにはいかないから、ブレイキをかけて日本、としているのです。しかし、日本にも問題があります。それを彼なりに一番感じたのは天皇制ではないかと思うのです。同じように君主制でありながら、宮村さんの言われたように天壤無窮といえます。か、天皇制は皇帝制とは違うところがあつたことは弁えている、その点での躊躇といったものを最もよく反映しているのは、彼の教育勅語の扱いではないかと思ひます。同時代的経験ですし、みなその方向でやろうとしていた時だのに、あれだけ日本の教育を賞賛しながら、梁啓超は管見の限り、一度も教育勅語について触れていない。ドイツのウィルヘルム二世のそれには触れているのにです。私は気になりながら解決できないのですが、彼が意識的に無視しているのは、佐藤さんが今言われた、中国社会の他との違いを踏まえているからな

のだらう、としか言えないでいます。中国社会が欧州、日本と違うというのは、梁啓超といわず、革命派の章炳麟も含めて皆同じ認識をもっていますね。

自国の歴史にたいして革命派も保皇派も、中国の知識人がほぼ同じことを言うのは、興味深いことです。さすがに、歴史の国です。中国と他の社会の原質的な違いについての共通認識があつて、その一方で西洋近代を後追ひしての国民国家建設へと、みな邁進するのです。その道筋は違い、周知のとおり大猿の仲だのに、これから作ろうとする政治体制が近代国家なのだという点は、社会の差違の問題をまるで忘れたかのようになり、両者同じです。そもそも、研究班での議論で、欧米人から、日本人や中国人はヨーロッパのことを美化しすぎる、ピュアに考えすぎる、と批判されたことがなんどかあります。しかし美化するのは当然だと思います。我々としては崇めて見ているのですから。こちらで勝手にこうだと思ひ込んで、思い込んだ部分だけを真似ようとしている。オリエンタリズムと逆の膨らみをも

った「オキシデンタリズム」がそこに浮かび上がってきます。そのさい、現実とのずれは今のところ無関係であるから、到達すべき目標については無矛盾な像を結べるのではないでしょうか。同じ日本語で分かりきったはずのことをしゃべっていても誤解が生ずるのですから、基盤を異にする文明の新たな事物を違う言葉を紹介して理解していく時にたいへんなズレが生じているはずなのですが、自分たちが追い求める方向にあるものをお願いこみによってズレを刈り込んだ一致が共有されるように思えます。

進化論が、梁啓超の場合、ずっと繋がるものであるのに対して、日本の場合は国家分類、一つの類型論的なものだったとの宮村さんのご指摘、私は気がつかなかったです。すから、なるほどと啓発されました。そういう類型的なものも、梁啓超が自分なりに整理し直して自分の役に立てる、そのようなモデルとして捉えさせてください。

宮村 進化論を発展段階的に必然法則として見るか、それとも歴史理論として一般法則性を制約するとみるか。梁啓超が中国

の理解を代表するとすると、日中の近代の進化論の相違の一つの側面を示しているだろうと思うのですが、その点で日本の側での例外は兆民です。つまり「政治的進化の理」ということを正面から打ち出した兆民は、明治思想の中では例外的な人物です。だから立憲君主制というのは過渡的な制度だということを、彼は非常にしっかりと、限定的な歴史意識の中で選択だということとを言っている。つまり、無政府、「無制度の世」から始まって、「君主専擅の制」、「立憲の制」、「民主の制」への「進化」の必然性、これは『三酔人経綸問答』の洋学紳士の出す問題です。これがいかに日本では例外的であつたかと、私は強調しておきたいと思います。

狭間 私なんかはむしろ、兆民を介して見ているから、例外の方を本筋だと思ってしまうている。

宮村 有賀長雄の社会進化論のほうがはるかに一般的で権威がある。終着点のイメージがない。もう一つの問題は、日本において社会進化論が必然性をもつたものとし

て強調されるのは「優勝劣敗」の側面です。

加藤弘之をはじめとして、みな「優勝劣敗これ天理なり」ですから。ところがこれは「どこからどこへ」という問題ではないわけです。強いやつと弱いやつというのはずっと無限に抗争しあつて、強いやつが勝つて弱いやつが負ける、これが日本における進化論の一番の定着する側面です。歴史理論ではなくて、個体や集団間の競争・抗争のメカニズムの問題としてある。ここで強調されるのは、「自存」とか「自強」とか、自らを存続させる、自らを強くさせる目的のための、ある意味での集団的功利主義の原理である。どうすればそういうことができるか、という観点です。これは非常に顕著に出てきます。だから、「奇策」とか「謀略」とかを含めて、どうすれば強くなるかということですから、これは国際政治の問題に適應されると非常にマキャベリスティックな対外政策が、進化論から非常にストレートに出てきます。この点でも梁啓超と非常に顕著な対照を示すといえます。つまり兆民のような政治的進化の理を必然

的な発展段階として捉える例外的な人間で、究極における普遍的な価値のイメージのはっきりしている人間においてさえも、『三酔人経綸問答』では東洋豪傑というものを登場させて「変弱為強の策」、弱きを変じて強きをなす、そういう「奇策」を言うわけです。中国大陸侵伐策であつて、おいしい物があつたら遠慮なくとってしまう、そして自らを強くする。それが選択肢の一つとして「進化論」の論理から引き出されている。けれども梁啓超の進化論の理解の中にはそういうような、つまり自強のためにあるいは自存のために手段を選ばない集団的功利主義の観点というのを前面に押し出すという考え方があつたかどうか、少なくとも彼が読んだ日本の論者の中のようにあたたかもそれが進化論からナチュラリズムに引き出される選択肢として捉えられていたかどうか、という問題です。『三酔人経綸問答』に相当するような梁啓超の問答体作品である『新中国未来記』の中に、自強の問題というのが緊急の目標として出されていますが、それは「変法」をどうすることによつ

て「自強」につながるかという形での「問答」であつて、その問題と切り離して直ちに対外策における侵伐やあるいは併合が選択肢として出されているかというところ、選択肢としても出されていない。進化論の理解は、その意味で歴史理論においても、国際関係、国際政治の領域においても、全く違う機能を果たしたのではないかと私は思うのです。

狭間 それなら、日本で有賀のように、進化の序列というか歴史段階を必ずしも究極の領域まで進めないのは、やはり天皇制下の明治国家のなかで考えざるを得ないためと押さえていいのですか？

宮村 それは一つの要因だと思うのです。天皇制を天壤無窮とするようないわば体制の威圧力はあるわけですが、しかしそれだけではなくて……。

狭間 それだけではない、と考えなくてはいいけないわけですね。

宮村 はい。それだけではなくて、つまり進化論を受け入れる場合でも、普遍的な価値というものと関連させて考える習慣な

り伝統なりがあるかどうかで違ってくると思うんです。だから日本ではそういう傾向は非常に弱いから、進化論が非常に簡単に歴史的相対主義につながるし、あるいは集団的功利主義に結びついてしまう。けれども中国、梁啓超の場合だと大同思想であれ春秋三世説であれ、彼の日本との出会い以前に彼の思想的骨格を作り上げていた議論の中には、やはり自国なり自分なりのアイデンティティーというのは何らかの意味で普遍的な価値との関連においてでしか成り立たないと考えるべきだとする考え方が自明のものとして前提されている。その場合、進化論は日本にはなかったある意味で進歩の論理に非常に近い物として受け止められていくし、集団的功利主義やマキャベリズムへの傾斜というものを抑制する形で受け入れられるという違いがあるのではないかと、と思うのです。

狭間 それは、梁の場合にはほぼおっしゃる通りであると感じています。というのは、進化を弱肉強食にだけ単純に置き換えると、梁啓超の進化論が矛盾のない発展という意

味での進歩の学説とニアリーイコールである面が消えてしまいます。彼は少なくとも文章として、中国が弱肉強食的に振る舞うべし、侵伐策を採るべしというところに進んで行っていない。露骨にこれをやれというのでなく、我々もやれといったのは鄒容で、「黄禍の先駆け」云々とまで言います。

佐藤 中国の場合、弱肉強食という言葉が使われる時は、中国が弱者であるということが自明の前提になっています。弱者である中国は、このままでいたら弱肉強食の国際社会で淘汰され滅亡してしまう、だから革命なり改革なりをして中国を弱肉強食の運命から救おうという文脈でこの言葉が使われるケースが、圧倒的に多いと思います。鄒容のような踏み込んだ発言は例外的でしょうね。

狭間 そういうのがないわけではない。しかし、日本と現われ方がだいぶ違う。というのは、もう攻めに行くところがないということがあろうでしょう。

佐藤 攻めに行くところがないどころか、

清朝は滅亡寸前でしたよね。もともと、清朝があのように簡単に崩壊するとは、じつのところ、革命派も含めてほとんどの中国人が考えていなかったと思いますが。

狭間 ですから、そういうことも含めて考えることは必要でも、主流は梁啓超の方でしょう。

宮村 歴史的な政治的な状況でそういうことがあるけれども、やはり思想的な伝統の問題とも関連していると思います。

狭間 おっしゃる通りだと思います。そのことをもつと政治的に発言するのは孫文ですね、われわれ中国人は平和的な民族なんだ、と。それは政治的発言であつて必ずしも進化の問題と結びつくわけではない。東洋的道德、というのは要するに王道・霸道の話になってしまふわけです。しかし清末の中国の思想家は、列強にやられてる中国の現実を進化の説によって肯定的に認識しながら、しかも、自分たちが進化を達成した時には、今の西洋の弱肉強食とはちがう新しいユートピアが開かれてるのだという、平和的な進歩の説を抱いていたの

です。両者はバイメタルの両面のようなものだった。それが日本の場合なら、国権を語れば民権論も往々にして、いいかげんな弱肉強食主義に代わってしまうといわれています。私はやはり中国の場合、開国は日本より二十年ほどはやくても、知識人が中国の置かれた国際的状況をしっかり把握するのに、維新からさらに三十年くらい遅れたと思いますから、その間にそれだけのことが起こってしまったのだと考えています。が、おっしゃるような深い根元について、もつとよく考えていかなければと思います。

宮村 私はやはり、そういう政治的・歴史的状况の相違ということも考えなければいけない問題に入るのだと思います。

狭間 それは考えておくべきですね。とにかく、モデルであつた面を発掘するのに精一杯ということが、この本の現段階だと思っています。

武士道と新民

佐藤 日本モデルということ、狭間さんは武士道を強調されていますね。あれは

どういう観点で？

狭間 結局、武士道は彼の言葉に言い換えたなら尚武の精神ということなのです。しかし、日本語と断って「武士道」を平気で使いますから、彼の提唱後はそれで通用します。梁啓超が言いたいのは、日本人に横溢する敢闘精神・犠牲精神といった尚武の精神が中国人には欠けすぎていることに気がきます。日本で「折戦死」の幟を立てた壮行風景にびつくりして、国民の備えるべき重要な資質だとして、提唱に務めます。中国にそれはなかったのかというと、今はないけれど昔はあったと、『中国之武士道』を書きます。それはほぼ全て戦国の話ですが、日本と中国の異質性を問うことなく、また二十年の時間を飛び越して、日本をモデルに我々はやれるんだ、と言っている。同時に、武士道の核心、大和魂（日本魂）に相当する「中国魂」の探索もおこなっています。この構図は非常にはっきりしており、維新モデルはこの型なのですが、先に教えてほしいといった教育勅語のように取らないものも有るわけですから、そこに梁

啓超自身の知的営為の独自性を見るべきではないかと思ひます。くわえて、最初におっしゃられたブルンチュリを取り上げるなら、日本の側ではその翻訳は正確だとしても、嶺山政道先生が指摘されるように、ブルンチュリの学説が本来持っていたのとちがう側面が明治国家の建設に動員されたということがあり、『日本における近代政治学の発達』、それを吾妻兵治が中国の維新に役立てようと漢訳し、梁啓超がさらにそれを清朝体制の下での自強と改革に持つて行くわけですから、そこに日本を媒介にした西洋と中国の關係が映し出されます。他の大抵の文章も、各位が探究されたように、多かれ少なかれ、その側面をもっています。

ただその中で「新民説」は、梁啓超自身の言うように「理論」の文章なので、他の「実事」の文章と性質がちがいます。ですから、私の論文（『新民説』略論）だけ浮いてますけれど、『新民説』ぬきに梁啓超の本を書くわけには行かないので、皆さんの様子を見てから最後にこれを書きました。佐藤 狭間さんは謙遜されましたが、狭

間さんの論文は梁啓超入門として非常にいい文章です。若い読者で、梁啓超について十分な予備知識を持たない人は、まずこの論文から読み始めるのがよいと思います。ところで、新民と武士道の問題に少しこだわってみたいのですが、梁啓超は一方で、中国人を国民国家を担い得る存在にするためには中国人の精神構造の根本的改造が必要だということで、そのモデルとして新民を打ち出す。他方で、日本の武士道に見られる尚武や自己犠牲の精神もまた国民の重要な要素であると考え、しかもそうした武士道は中国の戦国時代にも既にあったのだと、その復活を主張する。この二つの主張の關係をどう考えるかということです。

梁啓超は中国の戦国時代に武士道があつたと主張したわけですが、狭間さんがさきほどおっしゃったように、そもそも梁啓超は戦国時代に対するそれまでの評価やイメージを完全に逆転させていますね。つまり戦国時代は、儒者たちが主張するような混乱や無秩序の暗黒時代ではなく、絶え間ない競争状態の中で思想や制度や技術などがあ

らゆる面で急速な進化が見られた、中国史上もつとも輝かしい時代であると彼は主張した。武士道は、その輝かしい時代を支えた精神というか、エートスということになります。他方で、さきほど問題にした政体進化論の枠組で言うと、戦国時代は貴族制から専制への過渡期ということになる。それは単に諸国家の分立状態が秦によって統一されたということだけではない。梁啓超が強調するのは、新興の士大夫の役割です。つまり、周代の身分制秩序から言えば低いところから士大夫層が現われて、政治や軍事や思想などあらゆる分野で活躍する。競争状態の中で、諸国家も能力本位で人材登用をしないと自分が滅亡してしまいますから、士大夫がいよいよ進出して能力本位主義が優勢となり、その結果、周代の世襲身分秩序が解体してしまふ。梁啓超はそこに、中国が世界に先駆けて貴族制から脱却した理由を見ていたと思います。

狭間 一番簡単に言ってしまうとそうですね。

佐藤 ところが、梁啓超の見方では、専

制体制のもとでせっかくの士大夫の精神が骨抜きにされてしまった。つまり、専制体制は国内秩序の安定を最優先に考えて、競争を抑制し、あらゆる新奇なものを惡とみなす。社会に大きな枠がはめられてしまふ。能力本位主義は残るけれども、能力の内容が文化能力に限定されてしまふ、儒教を勉強して科挙に合格した者を体制エリートとして登用するシステムを完成させる。その結果、中国の専制体制そのものは超長期的に持続したけれども、その裏側で士大夫の能力は型にはめられ、自立精神を失い、専制政体に頼って自分のみの立身出世を考えるような、梁啓超の言葉を使えば奴隷根性が蔓延する。まさにこの奴隷根性こそが中国の専制体制を根底で支えるものであり、梁啓超が『新民説』を書いたモティーフの一つは、中国人、特に士大夫の内なる奴隷根性の克服にあつたと思います。言い換えれば、『新民説』において、国民の創出と奴隷根性の克服はメダルの裏表の關係にあつた。そうした中で、明治維新を研究して

梁啓超が認めたのは、武士一般というよりは、むしろ下級武士の武士道です。彼らが立ち上がり、あたかも戦国時代の中国の士大夫のように、徳川時代の身分制秩序を内側から解体して国民国家を作り上げた。そのような精神構造は決して中国にないわけではない。長期的な専制体制のもとで見失われてしまったけれど、もともと士大夫の精神の中にあつたのだ、中国人は決して絶望する必要はないのだという形で、『新民説』の主張と武士道の評価が結びついて

す。しかし、中国の民衆の民智・民徳・民力が低いというのは、梁啓超に限らず当時の常識で、長期にわたる教育を抜きにして中国民衆がただちに新民になれるとは、梁啓超は夢にも思っていなかったのではないでしょう。か。といって、一握りの人間だけで中国を変えることはできない。やはり今の言葉で言えば知的中間層とかモダナイジング・エリートとか、そういう層がかなりの厚みをもつて出てきてはじめて、混乱に陥れることなく中国を変えることができるというのが、梁啓超の基本的な構想だったと思います。そうすると、やはりターゲットになるのは士大夫もしくは士大夫予備軍で、彼らをモダナイジング・エリートに作り変えることが『新民説』の狙いだったように思うのですが。

狭間 それは、大きく言えば、現実的にそれしかないということであらう、そうですね。しかし、理論の文章としてもっと抽象的に考えていたふしも有ります。そうであつてこそ、まだ根拠がないからにはつきりしないのですが、私の論文の注に引いた張朋園先

生の説が生きてくると思うのです。アメリカの学会での報告で、梁啓超がイタリア人の学者バレットの中産階級論、これを基にして彼は新しい国民の担い手を考えたに違いないとの論を発表されました。ただ、そんなものヨーロッパの文献から読んでい

道を考えた。現実には、士大夫しかないのですが、『新民説』の場合、もう一つ新しいものを想定していたはずだと、補足的に言いたいのです。

儒教に公德なし

宮村 その新民説の中での変化の問題です。その一つの論点は「論公德」から

「論私徳」へという問題、それについても狭間さんは論文で書いておられる。その点に関して国民国家の問題を考える時に、私が梁啓超とどこまでパラレルに考えられるのか突き詰めてみたいと思っている問題の一つは、福沢なのです。福沢は「立国は私なり、公にあらざるなり」ということをいいます。「報国心は偏頗心なり」ともいいます。それは「一国に私する心」であつて、突き詰めれば単なるひいきの気持ちだと。つまり、特定の集団に一体化する気持ちに過ぎない。だから道徳的な感情でいうと、そんなに崇高なものではない。えこひいきの感情であるに過ぎない。しかし、そのいわば「私情」が国民国家において意味を持つ

は、弱小国の独立ということ掲げようとする場合であって、そこでは、「独立」を求める前提として弱小国に一体化する気持ちというのが働かなければならないから、その限りで私情は独立という普遍的な価値を実現する上で意味を持つのだという。私情論がいわば逆説的な普遍的価値論でもあるのですけれども、しかしそういう意味での立国における公私の問題、いわば公私の逆説的な関係の問題を福沢は論ずる。これは『文明論之概略』でも論じている。梁啓超の場合に当初、公德ということを書いて、そして私徳の強調になっていく場合、どこまでその問題が福沢とパラレルに考えられるか。素人判断だと随分違うような気もするのです。その限りでいうと、さっきの国民国家論の中で私徳論がどういう位置づけを与えられるのか、おっしゃった武士道論との関連で、私が『新民説』を読んでみてもわからないし、狭間さんの論文を読んでもそこどころがまだ釈然としない点でもあるのです。

狭間 梁啓超における公德と私徳は、お

そらく言われるように福沢とは違うと思います。福沢なら公と私が対概念として同時に捉えられていたと思うのですが、梁啓超は論理的にはそうなのだけれども、実際に文章を書く時、使う時は全く違って、敢えて言うならダブルスタンダード的に使っています。ですから公と私の関わり方というよりも、公と私の使われ方の違いではないか、ということが一つあると思うのです。それで武士道云々のことという、彼が考えている武士道は公的なもの、簡単に言えば公德です。もっと言えば、国民国家の内実にあたるものは梁啓超にとって全て「公」なのです。それをわかるように書いていないのは私が悪い。そういうこともあって、『新民説』における公德と私徳を何らかの倫理体系、道徳における公と私の対概念として見ることに、相当慎重にしたいといけないと思う。梁啓超は『新民説』で、確かに公德、私徳の両方を書きましたが、公德が非常にすっきりしているのは、執筆開始当初は公德だけで済ますつもりだったか、公德に包摂された私徳との位置づ

けだったはずだからです。公德も、日本をモデルにしています。私徳を書いたとき、頭の中では、それはもちろん公德の対概念として在るのですが、実際に書かれる文章は全く違う方向のことを言うためのものですから、対概念ではなくなります。かつて公德が論じられた時には、今から創るものとして必要な公德が語られていたのに、のちに私徳が論じられた時には、公德が創れないから私徳を養うのだとの議論を展開するのです。とすれば、後者では公と私の関係性は実際には崩れているわけです。それで混乱が生ずるといって、分かりにくくなってしまふ。『新民説』そのものが実は完結した文章ではなくて、政治的な目標を説明するために書き始めて、その意図が途中で挫折して中断した、と私は見えています。福沢なら挫折しなかったのに、梁は挫折したので、それは梁啓超が頼りなかったからではなく、彼が活躍した時代、中国の置かれた状況からしてそうなるざるをえなかったのです。

宮村 その公德論のモデルというのは具

体的には？

狭間 のちの『新民叢報』に日本育成会編『歐美公德美談』が訳載されますが、当時の日本で公德の唱道はかなりなされてい

の問題を含むことになると思います。いわゆる civic virtue と儒教的「徳」との関連の問題で、あれを読んで非常に面白いのは、儒教で言う徳は私徳であって公德ではない、ということ梁啓超は言うでしょう。あそここの問題は、少なくとも日本の明治期の議論の中では曖昧なんです。梁啓超は儒教に civic virtue なし、と言っているわけなのです。だからこれは非常に面白い、流石だと思ったんです。儒教の徳は、突き詰めれば全部人間関係の中での徳であり、私徳だと。だから公德ということをついた時はつまり、それまでの儒教にはないカテゴリーだという意識が非常につきりしている。それこそ国民国家を内側から支えるものだということを非常に鮮明にした人だ。それが私徳論の強調になっていく時にどういふふうになるのか、というのが私にはまだ釈然としませんが。

宮村 日本の場合、私が公德論で連想するのはモンテスキューの『法の精神』の翻訳、『万法精理』です。つまり、共和制の精神としての徳、virtue として紹介されているのです。その場合、この「徳」virtue は、私徳ではなくて公德である、ということが註をつけてあるんです。正確にいますと、「茲に論ずるものは所謂政事上の徳にて即ち心術上の徳を公利公安上に施用したるものなり。決して道義上の私徳にあらず」(巻之三)というわけです。しかしこれは、もともと英訳版につけられていたものを訳したので、その意味では十九世紀の英語の (virtue) にもこうした註をつけなければならぬ、つまりモンテスキューの (virtue) とは隔たった用法が定着していたことを示していて面白いのですが、それとは全く、儒教の伝統のなかでは、別

だと、新民説の公德の節で言っています。興味深いのは、日本の側でそのあたりが曖昧なんだという宮村さんのご指摘です。梁

啓超なら近代国民国家を考える時に儒教ではだめなんだ、あれでは人間関係は築けても、国家対人民、社会対人民の関係はないんだとはつきり分けて、自分たちが作ろうとするものは以前とは違う、全く新しいものだとして強調します。そのさいに、ここは恐らくこちらが考えなければいけないところなのですが、日本はそういう古いものを捨てて新しい近代国家を作ったとの認識に立って、ということは、彼のその認識とイコールに置ける日本の現実があつて書いているのだと考えていた。だけど、そうではない日本の現実が指摘されると、公德から私徳への転換の問題とも関連させて考えねばなりません。

宮村 つまり、日本だと忠君と愛国がいかに違うかという意識が当初はある。愛国なんていうのは儒教のカテゴリーに元々ないんで、そういう意味で梁啓超の「儒教に公德なし」というのに繋がる。西村茂樹みたいな保守派ですら、そうなのです。

狭間 あれは教えられました、『理学者兆民』の注で。

宮村 ところがすぐに忠君と愛国がくっ付いてしまおう。教育勅語もそうですけれど。だからその違いという点に關しては、梁啓超はずっと一貫していると思う。公德、私徳の違い。忠君と愛国は違う。その上での使い分けというのか、状況における力点の置き方の相違だとすると、私はそれなら意味がわかる。そこもやはり日本の思想史の側から見てみると、やはり梁啓超の面白さ、日本と違う面白さみたいな、公德私徳の区別というのが非常にカテゴリーシユである。だから「儒教に公德なし」という視点が動かない。

狭間 うーん、まあ動かない。と同時に、やはり私徳を論ずる時に「儒教に公德あり」ということを、明言せずに前提する形で忍び込ませている、と思いますけれど。そうでないと、あの議論は成り立たない。ただ、前言を正面から否定することは、同じ「新民説」の中ではやっていません。

佐藤 ただ、たしか「論私徳」の中だったと思いますが、社会と個人の関係をトータルとユニットという言葉で表現していま

すね。梁啓超の場合、社会と個人の関係を説明する際に有機体論がベースになっていると思うのですが。

狭間 それはもう梁啓超は、国家学説も社会学説も全部有機体説だと思います。日本モデルとの関係で言ったら、有機体説は当時、それほどの力を持っていたのではありませんか。

宮村 有機体説といった場合に、国家有機体論というのと社会有機体論とはやはり区別されるべきだろうと思うのですが、梁啓超の場合むしろ国家有機体説ですね？

狭間 国家有機体説が基本だと思います。宮村 そうですね。

狭間 しかし、社会有機体説のほうにも相当影を落としていると何とはなしに考えていましたが、今言われて、もっと区別せねばならないことに気がきました。

宮村 つまり国家と社会との区別というのがあって、社会のほうはまさに、砂のごときその民衆が秩序をなさないから有機体としての国家というものが必要になってくるという議論ですよ。そういう意味では

国家有機体論ですね。ところが、日本の場合の有機体論というのは家族国家論に繋がっていきまから、社会と国家がずるずると繋がっていくわけです。社会の基本単位が家族であって、それが同時に国家の単位にまで拡大されていく。そういう意味での有機体論と梁啓超の言う有機体論というのはやはり相当違ったものではないかという気がするのです。

狭間 まあ、国家が家族の拡大版だと言わなければならないと思います。でもいいですが、同じだと言っているは何も見えてこないですから、違うという事も考えておかなくてはならないと思います。

佐藤 公德の場合は国民国家をどう形成していくかというのが非常に強いでしょう。私徳の場合は有機体のむしろ細胞の質をレベルアップするためにはこれだけ必要だという視点でしょう。

狭間 問題は公德に達するために私徳をレベルアップする方向で繋げるのなら、公と私の対応関係をきちんとおいた上での議論をしないといけないはずですよ。ところが

私徳を言う時に、梁啓超は私徳でこれほどまずいだから、わが方ではどうにもできないという話としてもってくる。

佐藤 専制体制下では私徳すらもひどいことになっているという意味合いでしょう。

狭間 それに、今の中国の民度ではどうにもならない。とりわけ、民度一般を踏まえながら、革命派、新しい議論をする連中がだめだからいけないのだ、というところへもつていく。彼の私徳論の根底は一般論であるよりも、革命派（あるいは自分の新民説を理解しない進歩派）を叩くことに力点があります。そうなると議論として本来、対であるべき公德との関係性は崩れてしまします。ただ、佐藤さんが言われたように、公德の場合は上に向かっていくのですが、私徳の場合はベクトルがちがって抑える方向に逆転させられていることが気になります。

佐藤 それはおっしゃる通りですね。

ルソー理解をめぐる

狭間 それで国家なり社会なりでいえば、

気になっているのは、結局梁啓超もそうなのですが、清末のルソー理解が全部、原田潜の訳（『民約論』）に依った楊廷棟の中訳（『路梭民約論』）だということです。一番問題なのは、要するに国家とは会社であるという説明です。これは我々が今、社会契約論を読んでいるのは、絶対に出てこない話です。国家は会社説はたいへん蔓延している、あれほどフイエ（『理学沿革史』）に拠り、兆民をよく知っているはずの梁啓超も『民約訳解』に全然触れません。島田先生が紹介された、恐らく上海訳書局版だと思うのですが、『民約訳解』の海賊版（『民約通義』）は梁啓超の亡命以前に出ているはずだし、あとで広告では何度もお目にかかるにかかわらず、改革派も革命派もそれに触れたものはない。結果的には、宮村さん発見の田桐版『共和原理民約論』（一九一四年刊）までいってしまいます。その間に『民報』第二六号の『兆民文集』からの転載があります。田桐の「序」の言うところは、結局みんなルソーの民約論の真髄をわかっていなかった、ということです。『理学沿革史』

『革命史』をあれだけ利用した梁啓超がどうして『民約訳解』を読まなかったのか、あるいは読んでいてもそれに即した議論をしなかったかという問題について、宮村さんはどうお考えですか。

宮村 そうですね、梁啓超が『民約訳解』を読んでいたのは確かと前提してよろしいですか。

狭間 『民約訳解』を読んだかどうかは、わかりません。彼の引用からしたら、読んで利用しているのは、楊廷棟訳だろうと踏めます。しかし、海賊版『民約訳解』は梁啓超の周辺にあつたはずだし、兆民の文章ですから彼が読めないはずはない。としたら、読めても分からなかった、と勝手にそう考えているわけです。

宮村 まあこれは、憶測の域を出ない話ですが……。梁啓超にとつてのルソーの最初のイメージというのは少なくとも『理学沿革史』を通して見たにせよ、ブルンチュリの国家論を介して見たにせよ、いずれもネガティブな面が強調されてあるわけです。両方ともフランス革命の哲学、フランス革

命の思想としてルソーを位置づけることによって、同時に革命の中でもたらされた独裁であるとか政治的不安定であるといった事柄をルソーにおっ被せる議論であつたわけです。だからルソーをフランス革命の思想家というふうに位置づけることで、ルソーを栄光と悲慘といわば両面を持つ思想家、むしろそういう意味でフイエにしてもブルンチュリにしてもネガティブな側面をわり強調したところがある。だから最初からルソーに対するある種の免疫があつて、それがあつたからルソーに対する手放しの熱狂は最初から梁啓超にはなかつたのではないかと思うのです。ですから一つは、ルソーの思想そのものについて彼の著作に当たって、自分でポジティブな意味を汲み出していかうとするような努力の必要性を認めていなかつたのではないか、どこまでも部分的な利用ということに留まつていたのではないか、これは兆民と梁啓超のルソーに対する姿勢の決定的な違いだと思ふのです。そういう意味では『民約訳解』ということに関して、梁啓超が読んだ上で言及してい

ないとしても私は不思議はないのではないかと一つです。

それからもう一つは原田訳と兆民訳の相違の問題、これは正確度の問題もあります。が、正確度からすると一概に言えない。つまり『民約訳解』という作品は部分訳でしかないわけですが、意図的な部分訳であつたかどうかという問題はなかなか確定しにくい問題がありますが、少なくとも兆民は中断したところで、ルソーの論旨を非常に大きく変えている。ルソーは社会契約をやるためにはあまりに民衆は無知であるから、立法者が必要になるのだ、立法者の導きによつて「一般意志」*volonte générale*が何であるかを人民に知らせなければいけない、というある意味で非常にベシステイクな議論で、それを強調すれば革命独裁にまでいつてしまふ。兆民はそれを意図的に断ち切つています。そういう立法者を要しないような努力が必要なのだという形で、立法者を訳さないで終えています。フイエやブルンチュリが前提にしているルソーと、『民約訳解』で兆民が映し出そうとしたル

ソー像は非常に隔たつたものである。少なくともそういう面があるんです。だからどこまで、もし読んでいて梁啓超が気づいていたかが問題ですが、そうだとすると、兆民訳『民約訳解』の政治社会構想は梁啓超には非常に隔たつた、あまり触手の伸びないものに映つたであらうと思います。

狭間 それは大変に面白いお話です。兆民の提供するルソーには、より大きな隔たりがあつたわけですね。そもそもルソーの自然法的な学説より、当初からブルンチュリの歴史主義的な国家論ということが始まつていたということがあります。森時彦君の論文（梁啓超の経済思想）が当初の執筆意図と実際の叙述が逆転するという興味深いケースを取り上げています。もともと梁啓超は、経済学説としてはスミスを顕彰したかつたのに、学説を整理していたら歴史学派のイングラムやコッサの顕彰に落ち着かざるを得なくなつたことです。これで梁啓超の内部における政治思想面と経済思想面との並行関係が非常にはつきりしたと思ふのです。

宮村 つまり、兆民は圧倒的にルソー批判の論調が支配する中でルソーに出会つて、いかにルソー批判の中からルソーを救い出すか、という思想的関心ですから、梁啓超とは逆だと思ひます。

すれ違いの上に成り立つ東アジア文明圏

宮村 ですからそれはすれ違つたのではないかと私は思ふのです。その問題も含めて、この本でも非常に教えられたのは梁啓超が福沢の『文明論之概略』を一応読んでいたのだという指摘があつて、これは私は教えられた。夏さんの研究は、梁啓超は福沢を恐らく読んでいないと……。

狭間 徳富蘇峯は読めても、福沢論吉は読めないという理解。

宮村 日本人に読みやすい文章は梁啓超には読みづらい文章である、と。それに対してこの共同研究のなかで具体的に『文明論之概略』の痕跡というのが示されている箇所は非常に教えられて、私も該当する箇所を読んですぐ比較対照してみました。

狭間 主として比較です。

宮村 その上で夏さんの指摘の方を依然として支持する気持ちに私は強い。つまり、梁啓超の福沢というのは維新に果たした役割に対する非常に高い評価と、しかし福沢自身の思想に対する、あるいは主要作品に対するある意味での軽視ですね。つまり『学問のすすめ』にしても『文明論之概略』にしても、部分的な利用や素材化ということとは有り得たとしても、福沢があつた中で格闘した問題に対する関心や共感がどこまであつたかという点、それはなかつた。少なくとも梁啓超の中に読み取れない。それは「和文漢読法」の限界でもあろうかとも思ふのですが、果たしてそれだけかというのが私に残る疑問です。

福沢だけではなく、今、話に出された兆民の問題にしても、あるいは陸羯南の問題にしても、日本の明治思想史の中でいけばもつとも思想的水準の高い作品は、梁啓超の『東学』の世界のなかでは無視されているか、そうでなくとも非常に低い比重しか与えられていない。むしろ、梁啓超が非常に高い比重を与えていたのが、第一に翻訳

書であり、概説書である。これはどういうことかと私なりに考えてみたときに、梁啓超はあれほど明治思想に対して熱心な読者であつたけれども、彼の関心は明治思想に対する内在的な理解ではなくて、どこまでも媒体としての日本、つまり西洋に対するいか。明治期の主要作品に対する格闘は彼のなかでは当初から意味を持たない。むしろ手取り早い西洋への通路ということ以上の意味を持っていなかつたのではないかというところが、私は拭い去れない。

それはさっきのモデル論にも関連するのですが、日本をモデルとして見る場合の留保は、別の面ではおおよそ格が違うのであつて、中国は大国であつて、日本は小国であつて日本の例は考慮には値するが中国のモデルになるか、中国という大国にとつて直面している問題を日本の経験から学ばうとする必要があるか、福沢が直面し格闘したことから学ぶ必要があるか、と彼がどこまで考えたか。私はやはり、梁啓超の明治思想への関心の中にはそういった思想的

共感や内在的理解の姿勢がどうも見られない。「大国・小国」の枠を通したある種の非対称性が前提になっている。ちょうどさっき言った北一輝が日本書の中国への影響を「先進・後進」の関係で捉えるのと別の意味で非対称的關係性が前提にあると思います。梁啓超は、この「大国・小国」という枠のなかで、落差の感覚で中国と日本の問題をみていたのではないかというのが、私の推測で、そうだとしますと、日本の側からも中国の側からも、両方すれ違っている。

あれほど熱心に梁啓超が明治思想を学んだという、それ自体大きな日中間での知的出会いの経験を通して結局浮かび上がってくるのは、二重の意味での非対称性の論理のすれ違いということであって、この問題は今にまで続いているという気が私にはするのです。そのズレの上に成り立っているのが東アジア文明圏であり、そのすれ違いの問題は、東アジア文明圏なりどういう言葉を使うにしろ、日本と中国をコミに扱うとき向き合っておかなければいけない問題だ、と感じます。

題だ、と感じます。

狭間 今言われた非対称性の指摘は大いに啓発されました。東アジア文明圏という言葉を使う場合、近代文明とはユニヴァーサルなものですから、無媒介に東アジア文明というのではなく括弧でもつけておく方がよいと思います。

宮村 福沢なら福沢が『文明論之概略』の中で直面している問題というのは発展段階論の中で位置づけられた、つまり半開として位置づけられるような、日本の位置というものをヨーロッパの文明論に依拠している限り、精神的な意味でも抜け出られない。つまりヨーロッパの中にある、ある種の決定論的な枠組というものをどうやって抜け出るか克服するか、つまり半開からの脱出というのはヨーロッパの文明論からの精神的脱出の試みとパラレルにならなければできないのだというのが、福沢が直面していた問題です。『文明論之概略』で、福沢がその問題に直面していて、そしてそれを抜け出る一つの手がかりは、日本とシナとの文明の違いだ、つまり日本は宗教と思

想との、つまり権威と権力との二元論的構成があるから、そこにまた自由の契機があり得て、中国にはそれがなければ中国より日本のほうが文明化への内発的要素・可能性をもっているのだ、これは福沢が必死でたどり着いた結論です。

それはいいかどうかは別にして、福沢は単に、ヨーロッパの文明論を下敷にして考えるだけでなくて、ヨーロッパの文明論が前提にしている、ある種の地理的決定論であるとか風土的決定論であるとかといったものからどうやって抜け出て、非ヨーロッパ圏における文明化の可能性を独自に構想するか、それが問題だとすると、梁啓超はその『文明論之概略』にあたりながら、その前後はまさに採っているが、きれいにその問題は落ちていく。そうするとつまり、梁啓超の関心にあったものは、福沢が一生懸命考えようとしていた問題とは違った問題であったなあという、それがずれているから、先ほど言ったのは、福沢が問題にし、兆民が別の形で問題にしたような、彼らにとっての思想的根本の問題を内側から理解

してみようという姿勢は、少なくとも梁啓超の中には見られなかったのではないかといいことです。

狭間 おっしゃる事はわかるような気がするのですが、しかしそれを言うなら、福沢が格闘した半開からいかに抜け出るかという問題は、やはり梁啓超も一番解決しようとした問題だったと思います。ですから個人的な資質を別にすれば、現われ方の違いは、福沢がモデルなしに、モデルなしにというか、ヨーロッパと直接向き合ったのにたいし、梁啓超の場合、日本が一応それを抜け出すのに成功しているというところを身を置いてその問題を考えている。だから当然に差異はある、その差異は結局、その後の展開のなかで分岐点となった両国の関係を不幸なものとする、そのようなズレとしてあったのだと思います。

その意味で、西洋にたいして東アジアの文明ができるのですが、中国の場合は西洋、中国に加えて、媒介としての日本という三者の關係性をもっと意識的に追求していかねばならないのではないかと考えています。

宮村 確かにそうです。

狭間 日本の中国近代史研究にとつての一つの責務というつもりが有ったのですが、梁啓超にとつての明治日本についてのわれわれの研究にたいする有用なご教示、ご批判、有難うございました。この初歩的な成果が新たな呼び水となって、「抛磚引玉」、中国史と日本史の双方から東アジアの近代の文明史的特色の解明が進むなら、望外の喜びであります。

佐藤 長時間にわたって議論して頂き、ありがとうございます。しばらく前まで、中国近代思想史は毛沢東思想を究極のゴールとする革命思想の発展史として叙述されることが多かったのですが、狭間さんたちの共同研究によって、梁啓超という、革命思想発展史という観点からすれば否定的に評価されがちな思想家に対して、はじめて本格的な分析が加えられました。しかも、日本経由の西洋思想受容という、欧米や中国での梁啓超研究では比較的軽視されてきた問題に焦点を絞った結果、宮村さんのよ

うな日本思想史研究者とはじめて同じ土俵で議論ができるようになりました。長時間にわたる議論の中で、さまざまな論点について中国研究者と日本研究者の問題意識や発想の異同が浮き彫りになりましたが、これも『梁啓超』によって共通の土俵ができた故のことだと思えます。考えてみると、これまで不当に軽視されてきた近代中国の思想家は梁啓超に限りませんし、日本経由の西洋思想受容も、二〇世紀初頭の一時期に限られません。その意味では、狭間さんが『梁啓超』でおやりになった試みは、これで終わりということではなく、むしろこれから始まるというべきでしょう。その仕事は、狭間さんや私の後に続く世代の研究者の仕事になるでしょうが、若い世代の研究者にとつて必要なのは近代中国思想史の信頼できるチャートで、それは何といつても小野川秀美先生の『清末政治思想研究』です。ですから、絶版になって久しいこの本を是非とも復刊することをみずす書房にお願いして、討論を終えたいと思います。